

『ギルガメシュ叙事詩』は「知恵文学」か ——「死生の秘密」への旅路——

渡 辺 和 子

はじめに

『ギルガメシュ叙事詩』は古代メソポタミアの作品のなかで最も有名である。筆者にとっては読むたびに何か新しい点に気づかされる作品であるが、誰しもそのような作品に出会っていることであろう。しかし『ギルガメシュ叙事詩』の場合は、その「気づき」のあり方が少し違っている。たとえばある時、「この作品の主題は……である」という読後感をもつ。しかしまた何度か読むとその読後感がひっくり返っていることに気づくという具合である。そのような経験を重ねるうち、これには特別な事情があると思うようになった。

『ギルガメシュ叙事詩』は決してわかりやすい作品ではない。多くの欠損部分があり、その周辺部分は文脈が不明である。しかしこの作品はしばしば明確な筋をもつものとして紹介される。しかしそのような紹介も単に表面的な読み方によるだけとは言えないのではないか。この作品自体が誤読を誘発する構造をもつのではないか。すなわち、故意にわかりにくく書かれているのではないかという疑念が筆者の中で次第に強くなってきた。『ギルガメシュ叙事詩』には何か秘密がある。そのすべてを解明することはできないが、いくつかの手がかりを究明してみたい。これまでも筆者は『ギルガメシュ叙事詩』の読み方についていくつかの提案をしたが、¹⁾今回はそれらをさらに深め、また異なる視点からの考察も試みることにする。

1. 『ギルガメシュ叙事詩』とは何か

1.1. 成立と発見

『ギルガメシュ叙事詩』は4000年ほど前にアッカド語で書かれた世界最

古の長編叙事詩である。その最古の版は、現在では古バビロニア版と呼ばれている。この叙事詩は成立当初から西アジアに広く流布し、ヒッタイト語やフリ語に訳されていたことも知られている。²⁾そして紀元前 12 世紀頃には、現在では標準版『ギルガメシュ叙事詩』と呼んでいる版も編纂され、それも手写され続けていった。しかしその後、楔形文字文明と命運を共にして、2500 年以上忘れ去られることになった。

19 世紀にアッシリアの首都ニネヴェにあった図書館（紀元前 7 世紀）がイギリスの発掘隊によって発見され、大量の粘土板文書が大英博物館に運ばれた。その文書群の中から 1872 年に、博物館員ジョージ・スミスが「ヘブライ語聖書」の『創世記』にある「ノアの洪水」と酷似する内容の文面を発見し、それが標準版『ギルガメシュ叙事詩』をなす 12 書板の一つ第 11 書板であり、紀元前 7 世紀にニネヴェの図書館のために手写されたものであることがわかった。³⁾しかしこの作品は本来は第 11 書板で完結しているため、⁴⁾本論では第 11 書板までを扱うことにする。

1.2. 「叙事詩」と「神話」

『広辞苑』によると「叙事詩」(epic)とは、本来は劇詩・抒情詩とともに、詩の三大部門の一つをなすのであり、多くは民族その他の社会集団の歴史的事件、特に英雄の事績を叙述する韻文の作品を指す。例として「イリアス」「アエネーイス」「ベオウルフ」「ロランの歌」「ニーベルンゲンの歌」「カレワラ」の類が挙げられるという。⁵⁾『ギルガメシュ叙事詩』が「叙事詩」とされたのは、紀元前 2600 年頃にメソポタミア南部の都市ウルクにギルガメシュという王が実在したこと、そして彼がその後間もなく英雄視され、その「事績」が叙述された作品とみなされたためであろう。⁶⁾

他方、『ギルガメシュ叙事詩』はしばしば「神話」としても紹介されている。⁷⁾この作品には多くの神々も登場し、またギルガメシュ自身も「三分の二は神、三分の一は人間」(I: 48)とされる。⁸⁾しかし「神話」の定義は多様である。再び『広辞苑』によると「神話」には次の二つの定義があるという。⁹⁾

- ① 現実の生活とそれを取りまく世界の事物の起源や存在論的な意味を象徴的に説く説話。神をはじめとする超自然的存在や文化英雄による原初の創造的な出来事・行為によって展開され、社会の価値・規範と

それとの葛藤を主題とする。

② 比喩的に、根拠もないのに、絶対的なものと信じられている事柄。

第一の定義は静的な定義ともいえるものであり、立場に関係なく何が神話であるかが決まっていると考える。「世界神話事典」¹⁰⁾の類がこのような見地から「日本神話」「ギリシャ神話」「ケルト神話」などのような、ある程度固定的に分類された神話を扱う。なおこれを本質主義的定義ともよぶことができるかもしれない。第二の定義の「神話」は、日常生活のなかでもしばしば使われる。¹¹⁾ またこれは共同体の、あるいは個人のレベルで考えるかによって少し異なるが、社会構築主義的定義ともみなし得る。

筆者がここで想定したい「神話」は動的なものである。①の神話も、それらが常に信じられ、機能しているとは限らない。それぞれの社会や個人のなかでも変遷や再解釈が生じるであろう。またある時は信じられていた神話もある時は荒唐無稽なものとして信じられなくなったり、捨て去られたりもするであろう。しかしまた、それらが何らかの仕方で再び神話としての働きを回復することもある。それは①の神話の場合だけではない。人間が必要とするために伝承されてきた物語、あるいはその都度生み出される創作物語も、広い意味での神話といえるのではないか。たとえば生と死についての根源的な問いに対する何らかの答えも人間には必要であるが、それらは古来の伝承や神話のなかにもさまざまな形で含められてきた。『ギルガメシュ叙事詩』にもそのような神話としての要因があると考えられる。なお筆者が以前に提案した神話の「やや漠然とした」定義である「時空を超えて人間に強い影響力をもつ物語」¹²⁾を、ここでは少し変えて「時空を超えて人間に強い影響力をもつ可能性を秘めた物語」としておきたい。

1.3. 「奥義書」

たとえ作者が明確なメッセージを込めたとしても、読者によって、また読者の人生経験や状況によって、読み取られるものは常に異なる。しかし何かを伝えようとしながらも、なおそれが容易に読み取られないような書き方や構造をもつ文書もあるのではないか。たとえば「奥義書」がそれにあたるであろう。『広辞苑』によると「奥義」とは「学芸・武術などの奥深い肝要な事柄」¹³⁾ということであるから、相当数の「奥義書」が存在するのかもしれ

ない。ちなみにサンスクリット語の「ウパニシャッド」は、通説によれば「近くに座す」を意味し、転じて「師弟間近く対座して伝授さるべき秘密の教義」の意とされるという。¹⁴⁾紀元前7世紀に遡る古代インドの『ウパニシャッド』はそのような教義を集めたものの総称であり、日本語では通常「奥義書」と訳される。¹⁵⁾後述するように『ギルガメシュ叙事詩』も「奥義書」あるいは「秘義書」である可能性があるかと筆者は考える。

1.4. 「知恵文学」

「奥義書」は、古代西アジアの文献学では「知恵文学」に属するといえるであろう。もっとも「知恵文学」の語はさまざまな意味で用いられている。聖書学では、「ヘブライ語聖書」の「諸書」に分類される『箴言』『コヘレトの言葉』『ヨブ記』『詩編』（の一部）などが「知恵文学」と呼ばれる。カトリック教会ではさらに『知恵の書』『シラ書（集会の書）』も含める。¹⁶⁾しかしそれぞれの書は赴きが異なっている。内容はことわざ、処世訓などから、深遠な哲学や思想まで含まれるが、どこに力点が置かれるかによって、またストーリー性をもつかどうかによってもかなり異なる印象を与える。またそれぞれの書は必ずしも一貫した内容をもっていない。したがって初めから聖書学での「知恵文学」を想定して、それを『ギルガメシュ叙事詩』にあてはめることは適切ではない。A. R. ジョージが最新の『ギルガメシュ叙事詩』校訂本（2003年）のなかで、特にこの作品の「知恵文学」的傾向を取り上げていることから、今後この点をめぐる論議も盛んになるかもしれない。

2. 『ギルガメシュ叙事詩』の主題をめぐる論議

『ギルガメシュ叙事詩』の主題は何かという問いにも、上記の理由から一つの固定した答はありえない。それでもこの作品をまとめた編者がいるとすれば、どのようなメッセージを込めたのかについて考えることは許されるであろう。標準版『ギルガメシュ叙事詩』がまとめられたのは、前述したように紀元前12世紀頃とされるが、その天才的な編者はおそらくシン・レキ・ウンニンニであると考えられている。¹⁷⁾『ギルガメシュ叙事詩』の主題について論じる場合には、この作品のどこに注目するかによって異なってくる。しかしその結末部については、おおむね一致した読み方がある。それは、

ギルガメシュが冒険を共にしてきた親友エンキドゥの死を体験して嘆き、永遠の命を求めて旅に出るが、最後には失敗して落胆して帰る、というものである。

ジョージの校訂本のなかに『ギルガメシュ叙事詩』の研究史が詳しく扱われているが、ここでは主に日本語で読める学説を中心に取り上げる。

2.1. 「失敗談」説

『ギルガメシュ叙事詩』の最初の邦訳は1965年に矢島文夫(1928-2006)が上梓した。彼がまとめたあらすじの最後の部分では、次のように述べられている。

死の湖を渡った彼は、ついにウトナピシュティムをたずねあて、永遠の生命の秘密を訊ねる。だがウトナピシュティムの答えは彼を落胆させるだけであった。ここでその昔あった大洪水のことが物語られる。エア神の言葉によってウトナピシュティムは四角の船をつくり、危険から逃れることができた。永遠の生命については、それを贈ってくれた神々の決めたことで、彼のあずかり知るところではないというのであった。がっかりして帰途につこうとするギルガメシュに、妻の勧めによってウトナピシュティムは、海底にある永遠の若さの植物のことを教えてくれた。ギルガメシュは海にもぐってこれを取り、喜び勇んでウルクへの帰途についた。しかし神々は簡単にことを許さなかったのである。泉のほとりにつき、ほこりを流そうとギルガメシュが水を浴びているあいだに、蛇がやって来てこの植物を食べてしまった。失望したギルガメシュは疲れ切つてウルクにたどりつき、その後はどのように暮らしたことだろうか。¹⁸⁾

この叙事詩の結末部分において、特に永遠の生命の授与は神々が決めたことであるので、ウトナピシュティムには権限がないことが告げられるという叙述は、注意深い読み方がなされたことを示している。しかし奇異なことにギルガメシュに与えられた七日間眠らずにいるという試練について触れられていない。矢島が「その後はどのように暮らしたことだろうか」と結んでいるのは、ギルガメシュのもくろみは失敗し、その後の様子は不明と考えたためであろう。

さらに、『ギルガメシュ叙事詩』をギルガメシュの失敗談とする解釈の代表例として、ミルチア・エリアーデ（1907-1986）の論述の一部を引用する。

『ギルガメシュ叙事詩』は、死の不可避性によって定義された人間的条件を劇的な仕方では説明していると考えられてきた。しかし、世界文学の最初の傑作は、神の助けをかりなくとも、一連のイニシエーションの試練をうまく切り抜けた者には、不死性が得られるという考えをもほのめかしているとも考えられるのである。この視点からすれば、ギルガメシュの物語は、むしろ失敗したイニシエーションについての劇的説明なのである。¹⁹⁾

エリアーデのこの失敗談説に対して筆者はすでに異論を唱えた。²⁰⁾しかし、『ギルガメシュ叙事詩』を失敗談ととらえることは、後述するように結末部分の字面をたどる限りほとんど避けられないことでもある。

2.2. 「苦労話」説

1996年に『ギルガメシュ叙事詩』の新たな邦訳を世に送り出した月本昭男（1948-）が、その主題をどのようにとらえているかはあまり明らかではない。おそらく次の叙述が月本の考える『ギルガメシュ叙事詩』の「真髄」にあたるのであろう。

「生命」探究の旅からギルガメシュが得たものは、新しい人生観でも日常性への回帰でもなかった。彼が残したものは「生と死の秘密」を求めて「労苦を重ね」、「あらゆる苦難の道を歩んだ」という事実なのであり、その事実が、ただそれのみが、ギルガメシュをギルガメシュたらしめた。²¹⁾

月本は、ギルガメシュは成功者でも失敗者でもなく、ただ苦労した「事実」を残した人物として描かれているのであり、『ギルガメシュ叙事詩』はギルガメシュの「苦労話」であるととらえているようである。²²⁾

3. 『ギルガメシュ叙事詩』の構成

ここでは標準版『ギルガメシュ叙事詩』において、特にギルガメシュが何を求めていたのかを語る箇所に着目して、この作品の構成を検討していく。²³⁾ それによって、『ギルガメシュ叙事詩』の主題や、そのジャンルについて論じるための手がかりが得られと考えるからである。

3.1. 「編者」と「語り手」

標準版『ギルガメシュ叙事詩』はアッカド語で書かれているが、同じくアッカド語で書かれた古バビロニア版『ギルガメシュ叙事詩』を元としている。その版もそれまでにあったギルガメシュに関するいくつかのシュメール語の物語を素材として、編み上げられたものであった。²⁴⁾ ここでは標準版の編集意図を問題とする。もちろんその場合も上述した主題論と同様の問題をもつことを忘れてはならない。この作品のなかで編者の意図を最も直接的に表現する登場人物がいるとすれば、それは「語り手」であろう。「語り手」は最初に登場して「前口上」を述べるが、その冒頭では次のように物語全体の主旨が語られている。

[深淵、] 国の基を [見た者]、[・・・を知った者] はすべてにおいて賢かった。深淵、国の基を見た [ギルガメシュ]、[・・・] を知った [者] はすべてにおいて賢かった。[・・・]・・・いたところで・・・[・・・] 彼はすべてについての知恵の全体を [学んだ (?)]。彼は秘められたものを見、隠されたものを明らかにした。彼は洪水以前の経緯を詳らかにした。彼は遙か遠くの道を歩いて来て疲れたが、安息を得た。彼はすべての労苦を石碑に刻んだ。彼は羊の囲いの町ウルクの周壁を建てた。また清い倉、聖なるエアンナの周壁を建てた。(I: 1-12)²⁵⁾

※ [] は本文欠損部分、・・・は補完不能、または判読不能の部分、以下同。

さらに「語り手」はギルガメシュがウルクを立派に建立したことを語る。その後でギルガメシュの物語本編を時系列にそって語り始める。ここからが物語の〈起承転結〉の〈起〉の始まりでもある。そして物語は主に登場人物の会話（直接話法）で構成されるようになる。「語り手」も目立たないよう

に登場するが、多くの場合、会話の間に「…は…に語った」などの「ト書」を入れている。

3.2. エンキドゥとの出会い・冒険・死別

ギルガメシュはその後友人エンキドゥを得て、協力しながら杉の森の番人フンババを殺害し、杉の大木を伐採して本国へ運ぶ。そしてギルガメシュに求婚し拒絶された女神イシュタルは怒って天から天牛を送らせる。しかしその天牛をも二人は殺害してしまう。『ギルガメシュ叙事詩』の第6書板までのこの部分は「前半」である。それは〈起〉と〈承〉の部分にあたる。

しかし第7書板からは内容が一変する。〈転〉である。フンババと天牛の殺害という二人の「暴挙」に対して神々は、エンキドゥが死ななければならないという罰を決定する。エンキドゥは自分の人生をふりかえり、その節目に出会った人物を呪う。しかし太陽神シャマシュになだめられてその定めを受け入れたことが語られる。エンキドゥの死は、エンキドゥ本人よりも、生き残るギルガメシュの方により重くのしかかってくる。

そして第8書板からは、ギルガメシュの激しい悲嘆が語られる。はじめにギルガメシュがエンキドゥに対する長い「弔辞」を述べる。エンキドゥの生い立ちを語り、人々だけでなく、山河も動物も植物もエンキドゥの死を悲しんで泣くようにと呼びかける。そして自分自身の哀しみの言葉を連ねる。

「私は私の〔友〕エンキドゥのために泣く。泣き女のように激しく泣く。私の腕が頼みとする脇の斧、私の帯の刀、私の前の盾、私の祭礼の衣装、私の歓喜の腰帯。悪しき風が起って、これらを私から奪い取ってしまった。私の友よ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私の友エンキドゥよ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私たちは力を合わせて、〔山〕に登り、天の牛をつかまえて〔殺し〕、〔杉の森に住む〕フンババを撃った。」(VIII: 44-54)²⁶⁾

そしてギルガメシュは死んで横たわるエンキドゥに対して、驚きと狼狽を次のように表現する。

「今、あなたをとらえたこの眠りは何なのだ。あなたは意識がなくなり、

「私の声を聞」 いていない。」(VIII: 55-56)²⁷⁾

このあと「語り手」の言葉で次のように続けられる。

彼は「頭を」もたげない。彼（ギルガメシュ）が彼（エンキドゥ）の心臓に触れても、もはや心拍はない。彼（ギルガメシュ）は鷲のように彼の周りを回りながら、友の「顔」を花嫁のように覆った。仔を奪われた牝ライオンのように前に後ろに行きめぐる。彼は巻き毛を引きぬぎ、一握りの毛髪を落とした。彼の立派な衣装を忌避すべきもの「のよう」に・・・」引きちぎって投げ捨てた。(VIII: 57-64)²⁸⁾

ギルガメシュはエンキドゥの死に対する驚き、狼狽、悲しみを振る舞いによって表現し、激しい嘆きを身づくろいを乱すことによって表現する。このような身体表現が悲しみの表現であることは当時の社会において一般的であったのであろう。そしてギルガメシュはエンキドゥのために手厚い葬儀と埋葬を行い、²⁹⁾「私はあなたが逝った後、「私の体の汚れもつれた頭髪を頂いたまま」、ライオンの毛皮を纏って「荒野をさまようであろう」と宣言している(VIII: 90-91)³⁰⁾

4. 異界への旅と出会い

友を失ったギルガメシュのその後は第9－11書板で語られている。第9書板は「語り手」の言葉に続くギルガメシュの独白で始まる。

ギルガメシュは友エンキドゥのため、激しく泣き、荒野をさまよった。「私も死ぬのだ。エンキドゥのようにならないとでもいうのか。悲しみが私の心に入ってきた。わたしは死を恐れ、荒野をさまよう。ウバラ・トゥトウの息子、ウトナピシュティムのもとに急いで行こう。」(IX: 3-7)³¹⁾

ギルガメシュは、太古の洪水で滅びることなく生き延びて、さらに永遠の命を得たというウトナピシュティムを訪ねる「前人未踏」の旅に出る。

4.1. 蠍人間

ウトナピシュティムを訪ねる長い旅路のなかでギルガメシュは、いくつかの出会いを果たす。最初に出会って言葉を交わす相手は「蠍人間」^{さそり}の夫婦である。彼らは地の果てにあるマーシュ山で、太陽神シャマシュが出入りする門を守っている。蠍人間の形相は恐ろしく、ギルガメシュはたじろぐが、旅の目的を次のように説明する。

「私の父祖ウトナピシュティムへの〔道(?)〕を〔私は探している〕。彼は神々の集會に立ち、生命 (*balāṣu*) を見出した方。死 (*mūtu*) と生 (*balāṣu*) の〔秘密を私に明かしてくれるであろう(?)〕」(IX: 75-77)³²⁾

ここでギルガメシュは、自分の旅の目的について蠍人間に説明していると思われるが、欠損があるために明確ではない。しかし「死と生」についての何かであるとすれば、その「秘密」という補完も十分可能であろう。そうであるならば、ギルガメシュはエンキドゥが死んだことを深く悲しみ、自分自身の死を怖れてはいるが、ウトナピシュティムを訪ねてゆく目的は必ずしもギルガメシュ自身が永遠の命を得ることではないことになる。

この後も、ギルガメシュの旅路では、旅の目的を問われてウトナピシュティムのもとにゆくことを告げると、それは不可能であると言われる。それでもギルガメシュは自分の悲嘆が深いことを訴えて、先へ進むことを許される。

上述した蠍人間との出会いでは、ギルガメシュとの対話の部分がほとんど残っていないが、後述するようなシドゥリ、ウルシャナビ、ウトナピシュティムとの対話と似たものがあったと思われる。

4.2. シドゥリ

ギルガメシュが先を進んでゆくと蠍人間が予告したように、暗黒の世界が12バール(約120キロメートルか)ほど続くが、それを抜けるとまばゆい光の世界にでる。そこには宝石の実をつけた植物が繁茂している。続く第10書板の冒頭で、ギルガメシュは「居酒屋の女将」^{おかみ} (*sābītum*) という添え名をもつ女神シドゥリ³³⁾に出会う。憔悴しライオンの毛皮を纏ったギル

ガメシュの異様な姿を見たシドゥリは怖れて門を閉ざす。ギルガメシュはシドゥリに対して、自分がエンキドゥと共にフンババを撃ちたおし、山でライオンを殺したことなどを話す。それに対してシドゥリが問う。

「[もしあなたとエンキドゥが] あの守護者を殺したのであるなら、杉の森に住むフンババを滅ぼしたのであるなら、山の[峠で] ライオンどもを殺したのであるなら、天からくだった天牛をとらえて、これを殺したのであるなら、[なぜ]、あなたの頬は[落ち込み]、顔は沈んでいるのか。なぜ、[あなたの心は憂い]、あなたの体は疲れ切っているのか。[(なぜ)] あなたの心に[哀しみがあ]り、あなたの顔は[遠い道のりを旅してきた] 者のようなのか。[(なぜ)] あなたの顔は[厳しい寒さと暑さのために] 焼け、[ライオンの毛皮を纏って] 荒野をさまようのか。」(X: 36-45)³⁴⁾

これに対するギルガメシュの答えはこの後の欠損部分にある。しかしジョージはその内容を並行例から次のように復元している。

「[なぜ、私の頬が落ち込まずに、私の顔が沈まずにいられようか。私の心が憂うことなく、私の体が疲れずにいられようか。私の心に哀しみがなく、私の顔が遠い道のりを旅してきた者のようではなくいられようか。私の顔が厳しい寒さと暑さのために焼けずに、ライオンの毛皮を纏って荒野をさまよわずにいられようか。私の友よ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私の友エンキドゥよ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私が深く愛し、すべての苦難を共に越えてきた私の友、私が深く愛し、すべての苦難を共に越えてきた私の友エンキドゥを人間の天命(死)がとらえてしまった。六日七晩、私は彼のために泣いた。彼の鼻から蛆虫が落ちるまで、私は彼を埋葬させなかった。そして私は・・・を怖れた。私は死を怖れて荒野をさまよった。]」(X: 47-62)³⁵⁾

ギルガメシュの答えはこの後、実際に残る文書によって、次のように続けられる。

私の友のことは私には[重すぎて]、荒野を[さまよって遥か遠くまで来た。私の友]エンキドゥのことは私には[重すぎて]、荒野をさまよって[遥か遠くまで来た。] 私は[どうして黙して(?) いられようか。] どうして静かにしていられようか。[私が愛した友は]粘土に[還ってしまった。] 私が愛した私の友エンキドゥは粘土に[還ってしまった。私も彼のように]横たわって[再び起き上がらない]のであろうか。(X: 63-71)³⁶⁾

この嘆きの言葉は、すでにエンキドゥの埋葬に際して語られた言葉の繰り返しを含むが、新しく加えられた部分もある。

4.3. ウルシャナビ

ウトナビシュティムのところへゆく道を示してほしいというギルガメシュに、シドゥリはそのすべはないというが、ウトナビシュティムの渡し守ウルシャナビがいることを教える。そしてウルシャナビに会うと彼もまたシドゥリのように憔悴の理由を尋ねる。重複を厭わず、この問答を引用する。同じ問答であっても、欠損部分の位置とその量が異なるからである。またなるべく、当時の人々の耳に届いたものに近い内容を再現してみるためである。

「なぜ、あなたの頬は落ち込み、[あなたの顔]は沈んでいるのか。(なぜ、) あなたの心は憂い、[あなたの体は疲れ切っているのか。](なぜ)[あなたの心に]哀しみがあり、[あなたの顔は]遠い道のりを旅してきた[者]のようなのか。(なぜ) あなたの顔は] 厳しい寒さと暑さのために焼け、[ライオンの毛皮を纏って荒野をさまようのか。]」(X: 113-118)³⁷⁾

ギルガメシュは次のように説明する。

「[なぜ、] 私の頬が[落ち込まず、私の顔が沈まずに] いられようか。私の[心が憂うことなく、私の体が] 疲れずにいられようか。[私の心に] 哀しみが[なく、私の] 顔が[遠い道のりを旅してきた者]のようではなくいられようか。私の顔が厳しい寒さと暑さのために焼け]ずに、[ライオンの毛皮を纏って荒野をさまよわ]ずにいられようか。[私の友

よ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私の友エンキドゥよ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。私達は力を合わせて、山に登った。私達は天牛をとらえ、これを撃ち殺した。杉の森に住む、フンババを滅ぼし、山]の[峠でライオンどもを殺した。]私が[深く愛し、すべての苦難を共に越えてきた]私の友、[私が深く愛し、すべての苦難を共に越えてきた私の友]エンキドゥを[人間の天命(死)が]とらえてしまった。六日[七晩、私は彼のために泣いた。彼の鼻から蛆虫が落ちる]まで、[私は彼を埋葬させなかった。]そして私は[・・・]を怖れた。[私は死を怖れて荒野をさまよった。]私の友の[ことは私には重すぎて、荒野をさまよって]遙か遠くまで来た。[私の友エンキドゥのことは私には重すぎて、荒野をさまよって]遙か遠くまで来た。私は] どうして[黙して(?) いられようか。どうして静かにしていられようか。私が愛した友は]粘土に[還ってしまった。私が愛した私の友エンキドゥは粘土に還ってしまった。] 私も彼のように横たわって[再び起き上がらない]のであろうか。」(X: 120-148)³⁸⁾

4.4. ウトナピシュティム

その後、ウルシャナビはギルガメシュに櫓を作らせ、舟に乗せ、「死の水」を渡ってウトナピシュティムのもとに連れていった。そしてウトナピシュティムとの間にも同様の会話がなされる。

「[なぜ、]あなたの頬は[落ち込み、あなたの顔]は沈んでいるのか。([なぜ、) あなたの心は] 憂い、[あなたの体は] 疲れ切っているのか。(なぜ) [あなたの心に] 哀しみがあ、[あなたの顔は] 遠い道のりを旅してきた[者のようなのか。(なぜ) あなたの顔は] 厳しい寒さと暑さのために[焼け、] ライオンの毛皮を纏って[荒野をさまようのか。]」(X: 213-218)³⁹⁾

ギルガメシュはまた次のように答える。

「なぜ、[私の] 頬が落ち込まず、[私の顔が沈まずに]いられようか。] 私の心が憂うことなく、私の体が] 疲れずにいられようか。私の心に哀し

みがなく、私の「顔が」遠い道のりを旅してきた者のようではなくいられようか。私の顔が厳しい寒さと暑さのために焼け「ずに」、ライオンの毛皮を纏って荒野をさま「よわずにいられようか。」私の友よ、走るラバ、山のロバ、野のヒョウよ。「私の友エンキドゥよ」、走るラバ、「山のロバ、野のヒョウよ。私達は」力を合わせて、山に登った。私達は天牛を「とらえ」、これを撃ち殺した。杉の森に住む「フンババを」滅ぼし、「山の峠で」ライオンどもを殺した。「私が深く愛し」、すべての苦難を「共に越えてきた私の友、私が深く愛し」、すべての苦難を共に越えてきた「私の友エンキドゥを」人間の天命（死）がとらえてしまった。六日七晩、私は彼のために泣いた。「彼の鼻から蛆虫が落ちるまで、私は彼を」埋葬させなかった。「そして私は・・・を怖れた」。私は死を「怖れて」荒野を「さまよった。私の友の」ことは私には「重すぎて、荒野をさまよって」遙か遠くまで来た。私の友エンキドゥのことは私には「重すぎて、荒野をさまよって」遙か遠くまで来た。私は「どうして黙して（？）いられようか。どうして静かにしていられようか。」「私が愛した」友は「粘土に還ってしまった。」私が愛した私の友エンキドゥは粘土に還ってしまった。」私も彼のように横たわって「永久に（？）」起き上がらないのであろうか。」(X: 220-248)⁴⁰⁾

ギルガメシュのここまでの答えは、シドゥリやウルシャナビに対するものと同様であるが、この後にギルガメシュはウトナピシュティムに新たな問いを発する。

5. ウトナピシュティムの教え

ウトナピシュティムのもとにゆく旅は、人間には不可能と言われたが、ギルガメシュはついに目的を達成した。ウトナピシュティムに問われて憔悴の理由を答えたあと、ギルガメシュはウトナピシュティムに次のように言う。

「私は出立して、人々が語る〈はるかなるウトナピシュティム〉に会いたいと思った。私はすべての国々を通って旅して来た。険しい山々を越え、すべての海を渡って来た。私の顔がよい眠りを得ることはなかった。

私は不眠のまま苦しんできた。私の肉体を痛みで満たしてきた。私は労苦によって何を得たのか。居酒屋の女将のところに行き着く前に私の衣は破れてしまった。私はクマ、ハイエナ、ライオン、ヒョウ、チーター（?）、シカ、野生のヤギ、荒野の動物と獲物を殺して肉を食べ、その毛皮を剥いだ。悲しみの門の門^{かんぬき}が瀝青とアスファルト「で封印」されるように。」(X: 250-263)⁴¹⁾

しかしウトナピシュティムは人間の死は神々が定めたものであつて避けられないことを説く。欠損部分があるため全体は明らかでないが、話の筋を追えるように抜粋する。

「ギルガメシュよ、なぜあなたは悲しみを追い続けるのか。(中略) 不眠のまま苦しみ続けて何を得たというのか。あなたは絶えることのない苦しみに疲れ切っている。あなたは自分の肉体を痛みで満たして、自分の遠い日々(人生の終わり)を近寄せている。人の子孫は茂みの葦のように折られてしまう。立派な若い男でも美しい若い女でも、死はすべての人を連れ去るのである。死を見た者はいない。死の顔を見た者はいない。死の声を聞いた者はいない。それでも怒る死は人を折るのだ。ある時に(人は)家を建てる。ある時に家庭を築く。ある時に兄弟は遺産を分ける。ある時に国のなかに反目が生じる。そしてまたある時に川の水位が上がって洪水が起こり、カゲロウは川に流れる。その顔は太陽を見つめていても、突如として無に帰してしまう。連れ去られる者と死ぬ者は互いに似ている。人々は死の姿を思い描けない。国のなかで死者が人々に挨拶することはない。偉大な神々であるアヌンナギが集い、(創造の女神) マミートゥムが天命を創造し、彼らに天命を定めたのだった。彼らは死と生を定め、死の日を明かさなかった。」(X: 267-322)⁴²⁾

ここでウトナピシュティムが死についての「真実」を説いていることは重要である。これを後述するように「知恵の教え」と呼ぶことも可能であろう。しかしこれを語るウトナピシュティムはかつて人間であつたが、太古の洪水の後に永遠の命を得て神に列せられたのであり、彼が説く「真実」に反していることになる。ここで第10書板が終わる。

6. 「洪水神話」の語りとその後

6.1. ウトナピシュティムが語る洪水神話

第 11 書板は、ギルガメシュがウトナピシュティムに発する質問で始まる。この質問をすることはギルガメシュの旅の目的でもあった。「どのようにしてあなたは神々の集会 (*puhur ilī*) に臨み、(永遠の) 生命 (*balātu*) を見出したのか。」(XI: 7)⁴³⁾ それに対してウトナピシュティムは答える。「ギルガメシュよ、私は秘密の事柄 (*amat niširti*) をお前に明かそう。神々の神秘 (*pirišti ša ilī*) をお前に語ろう。」(XI: 9-10)⁴⁴⁾

ここで言及される「秘密の事柄」、「神々の神秘」とは何を指しているのが問題である。いずれにしてもこの後に長い洪水神話がウトナピシュティムの口から語られる。前述したように、この洪水神話が「ヘブライ語聖書」の「ノアの洪水」の部分に酷似していることをから、『ギルガメシュ叙事詩』が広く知られるようになった。⁴⁵⁾ しかしこの洪水神話が、アッカド語の『アトラ・ハシース』⁴⁶⁾ に含まれる洪水神話あるいはそれに類する伝承に依拠していることは明らかである。そしてそれらもまた、古いシュメール語の洪水神話をもとにしている。いずれにしてもここで語られる長い洪水神話には、筆者がすでに論じたように⁴⁷⁾「太古の神話」としての性格が付与されている。またこの長い引用は古バビロニア版『ギルガメシュ叙事詩』にはなかったと考えられるものである

ウトナピシュティムは、彼が体験した太古の洪水の顛末をギルガメシュに語る。彼は知恵の神エアの助力によって、舟を造って乗り込み、神エンリルが人間を滅ぼすために起こした洪水の難を逃れることができた。洪水が去ったのち、エンリルはウトナピシュティムが生き延びたことに立腹するが、エアになだめられ、ウトナピシュティムに永遠の命を与えたのだった。しかし重要なのは、この洪水神話を語り終えた後でウトナピシュティムが発した次の言葉である。

「しかし今は、誰がお前のために神々を招集するのであろうか、お前が求める(永遠の)生命をお前が見出すために。さあ六日七晩、眠ってはならない。」(XI: 207-209)⁴⁸⁾

この発言は極めて重要な二つのことに关するものである。第一は、今はギルガメシュに永遠の命を授けるための神々の会議を招集する者はもはやいないという宣言である。第二は、六日七晩眠らずにいるという「試練」をギルガメシュに課すものである。

第一の点についてはすでに拙論において論じたが、『ギルガメシュ叙事詩』の編者は、「洪水神話」を語り終えたウトナピシュティムに、「今」は永遠の命が与えられる時代ではないと言わせることによって、「洪水神話」に「太古の神話」という位置づけを与えたことになる。⁴⁹⁾ 人間がどのように努力したところで、もはや永遠の命が与えられる可能性がない時代であるということは、それが得られないギルガメシュは、決して失敗者ではないことになる。

6.2. 六日七晩眠らないこと

ウトナピシュティムがギルガメシュに、六日七晩眠ってはならないと言った意図を理解することは難しい。ギルガメシュはすぐさま眠りこんでしまう。そしてウトナピシュティムは眠るギルガメシュを揶揄しているかのである。

ウトナピシュティムはその妻に言った。「(永遠の) 生命を求めるこの男を見よ。彼の上には眠りが霧のように漂っている。」(XI: 212-214)⁵⁰⁾

七日目になってギルガメシュはウトナピシュティムに起こされる。ギルガメシュ自身には眠っていたという自覚はなかったようである。起こされたギルガメシュは「私に眠りが注がれるとすぐに、あなたは私に触れて私を起こした」(XI: 232-233)⁵¹⁾ と言っている。しかしギルガメシュは、眠っていた間にウトナピシュティムの妻が毎朝焼いたパンを数えて、七晩眠ってしまったことを認め、次のように言う。

「ウトナピシュティムよ、私はどうしたらよいのか。どこへ行ったらよいのか。盗人(=死)が私の肉体をとらえている。私の寝室には死が住んでいる。私がどこを向こうと、そこには死がある」。(XI: 243-246)⁵²⁾

これを境にギルガメシュは自分の死すべき天命を受け入れたと言える。しかしその天命は最初から定まっていたのであり、そのことをウトナピシュ

ティムも「洪水神話」を語る前から説いていた。そして「洪水神話」を語った後には、ギルガメシュに永遠の命を与えるために神々を招集する者はもはやいないと告げた。しかしギルガメシュが、いわば実感として死は不可避であると悟ったのは、七晩眠った後であった。

『ギルガメシュ叙事詩』の読者はこれまでしばしば、六日七晩起きていられれば不死が得られたのにと考えてきた。前述したエリアードもそのように考えて、ギルガメシュは精神力が弱いために寝入ってしまったと論じた。しかしながらギルガメシュは、旅の途中で憔悴の理由を問われるごとに、エンキドゥの死を悼んで六日七晩泣いたことを含めて答えているのである。彼はむしろ眠れないことに苦しんでいた。また上記のように、ウトナピシュティム自身もギルガメシュに対して「不眠のまま苦しみ続けて何を得たというのか。あなたは絶えることのない苦しみで疲れ切っている。あなたは自分の肉体を痛みで満たして、自分の遠い日々（人生の終わり）を近寄せている」といっている。すなわち、眠らないでいると長い寿命が縮むと警告しているのである。それにもかかわらず、さらに六日七晩眠らずにいることを命じた目的は何であったのか。

筆者はすでにその答えを考えてみた。一つは、現在まで続くさまざまな宗教的修行のなかにみられるように、長時間眠らずにいることによって死の恐怖に打ち勝つための何かを会得させようとしたというものである。しかし、これは不眠に苦しんできたギルガメシュには効果のあることとは考えられない。もう一つは、逆に深く眠りこんでしまうことによって、その眠りが「死の隠喩」となり、死が避けがたいものであることを悟らせるためであったというものである。⁵³⁾ 後者の答えの方がより正答に近いように思われる。

さらにここで次の二つの考えを加えてみたい。一つは、あえて「眠るな」と命じることによって眠らせるというものである。ギルガメシュはそれまで意志の力が強く起きていたのではなかった。ギルガメシュが緊急に必要としているものは睡眠と休息であることを見抜いたウトナピシュティムは、「眠るな」と命じることによって彼を眠らせることができると考えた。すなわちギルガメシュが意志の力で起きていようとすれば、耐えきれずに眠ってしまうと予想したのではないか。そうすることによってギルガメシュ自身の行動が自らの意志に反したものであることを自覚させる目的があつたのではないか。

もう一つは、超自然的な力によって眠らされたということである。確かに

眠っていた間のことについて全く触れられていないことは奇妙である。たとえ夢、あるいは夢による神託などがなかったとしても、ギルガメシュが不眠の苦しみから解放されたことは確かであろう。あるいは「ヘブライ語聖書」の中でアブラム（後のアブラハム）が神との契約を結んだ時のように、神から眠りを送られたのかもしれない。⁵⁴⁾ いずれにしても、結果的にギルガメシュはようやく深い眠りを得て休息することができた。ここである種の「癒し」が実現し、彼は新たな人生の段階へ進むことになる。それは長かった「喪」が明けるといふ段階である。

7. 喪明け・「心拍の草」・帰還

ギルガメシュにとっての喪明けによって、〈起承転結〉の〈結〉にあたる部分が始まるといえる。

7.1. 喪明け

ギルガメシュが死すべき天命を受け入れた直後、ウトナピシュティムはウルシャナビに、ギルガメシュを水場に案内して沐浴させるように命じている。そしてギルガメシュは身を清め、頭髮を洗い、真新しい衣服を身に纏っている (XI: 247-270)。⁵⁵⁾

この箇所で重要なことは、ギルガメシュの外見が大きく変わったというだけでなく、それを可能にした内面の変化があったということである。前述したように身だしなみを整えずにいるということは、喪に服している状態を表すものであった。沐浴して着替えるギルガメシュは、喪明けを自分から受け入れる心境に至ったことを示している。すなわち彼はもはやエンキドウと死別した悲しみに浸っていないのであり、自分自身の死の恐怖にも震えていないのである。その変化があつて身づくりができたといえる。そして再びウルシャナビがこぐ舟に乗り、ウルクへの帰途につこうとする。

7.2. 「心拍の草」

ギルガメシュが舟に乗った時、ウトナピシュティムは妻に促されてギルガメシュに土産としてある草のありかを教え、次のように説明する。

「ギルガメシュよ、私は秘密の事柄 (*amat niširti*) をお前に明かそう。神々の神秘 (*pirišti ša ilī*) をお前に語ろう。クコ (?) のような刺のある草がある。それは野生の薔薇のように [あなたの手を刺す] であろう。もしあなたがその草を手に入れるならば [・・・]」。ギルガメシュはこれを聞くと [水の道] を開き、[自分の両足に] 重い石を結び付けた。石は彼を深淵に引き込んだ。ギルガメシュはその草を手にとって引き抜いた。彼は [足に着けた] 石を切り離した。(すると) 海は彼を海辺に打ち上げた。ギルガメシュは渡し守ウルシャナビに言った。「ウルシャナビよ。これは心拍の草 (*šammu nikitti*) だ。人はこれによって (再び) 自分自身の活力 (*napšassu*) を得る。私はこれを囲いの町ウルクに持ち帰り、一人の老人に食べさせてみよう。もし (*šumma*) その老人が若返るならば、私自身も食べて若いころに戻ろう。」(XI: 281-300)⁵⁶⁾

この冒頭の言葉は先にみたウトナピシュティムが「洪水神話」を語る前の言葉 (XI: 9-10) と同じである。ここで問題になっている強心および若返り効果のある草は「神々の神秘」であり、初めてギルガメシュに教えられるものである。架空の植物と思われる。想定されているのはその描写から、水中にある強心作用をもつ刺のある葉草であり、その効能は若返ったような気分させるというものである。「心拍の草」という読みは筆者の提案によるが、⁵⁷⁾すでにジョージの校訂本に採用されている。⁵⁸⁾それ以前は不明ながらも「危機を超越するための草」など、さまざまな訳が試みられてきた。そして次の「人はこれによって自分自身の活力 (*napšassu*) を得る」も、「人はこれによって (永遠の) 生命を得る」と解されることも少なくなかった。⁵⁹⁾

「もし (*šum-ma*) その老人が若返るならば」という読みも新しい。これまで冒頭の単語を「その名」(*šum-šu*) と読み、「その (草の) 名は〈老人が若返る〉である」と訳されてきた。楔形文字の *ma* と *šu* はよく似ているが、その両方に共通する右はじの垂直方向の「楔」しか残っていないということである。ジョージは注釈のなかで「もし・・・ならば」と読み替えることも可能としているが、⁶⁰⁾本文の訳は変更していない。⁶¹⁾しかし明らかに「もし・・・」と読む方が文脈にあっている。この草は土産として与えられたものであり、ギルガメシュはウルクに戻って一人の老人によって「人体実験」を行い、効果が認められたら自分も食べようと思い帰途についた。しかし途

中の泉で水浴びをしている間に、蛇がその草を食べてしまい、脱皮して去ってゆく。その時のギルガメシュの落胆ぶりを「語り手」は次のように表現している。

その時、ギルガメシュは座り込んで泣いた。頬をつたって涙が流れた。
(XI: 308-309)⁶²⁾

この言葉によって『ギルガメシュ叙事詩』が失敗談であるという印象がさらに強められることになる。またその後もギルガメシュはウルシャナビに落胆の言葉を語っている。その後、二人は旅を続けてウルクの町に向かう。

7.3. ウルクへの帰還と「キャッチライン」

ウルクに着くとギルガメシュは、ウルシャナビに対してウルクの町を誇らしげに示す。

「ウルシャナビよ、ウルクの城壁に登って行き巡ってみよ。その基礎部分を吟味してみよ、レンガを調べてみよ。レンガは焼成レンガではないかどうかを。基礎部分は七賢人が据えたのではないかどうかを。町は1シャル、果樹園は1シャル、低地が1シャル、イシュタル神殿が半シャル。合わせて3シャル半である。」(XI: 322-328)⁶³⁾

ここで第11書板は終る。『ギルガメシュ叙事詩』は元来ここで終わっていたが、「標準版」では第12書板も付加されているため、第11書板の最後に第12書板の第1行が付けられている。これは「キャッチライン」と呼ばれるものであり、一つの作品がいくつかの書板にわたる場合には、一つの書板の最後に次の書板の第1行をキャッチラインとして付加することが求められていた。『ギルガメシュ叙事詩』の第1から第11までの書板にもすべて付加されている。

しかし、上記の冒頭の「ウルシャナビよ、」を除いた「ウルクの城壁に登って・・・」以下は、すでに第1書板の最初に置かれた「語り手」の言葉のなかに置かれている(I: 18-23)⁶⁴⁾。その理由として筆者は、この第11書板の終わりの箇所がいわば隠されたキャッチラインとして機能していると考え

る。この箇所を注意深く読めば（あるいは聞けば）冒頭の「語り手」の言葉を思い起こすからである。ただし通常のキャッチラインは1行のみであるが、ここでは7行あることになる。またこの言葉によって第1書板が始まるわけではないので、厳密にはキャッチラインとはいえないが、それでも第1書板に戻ることに、あるいはその冒頭を想起することを指示する暗号といえるのではないだろうか。

前述したように、第1書板の冒頭の「語り手」の言葉は、編集の意図を提示する役割をもち、またギルガメシュが最終的にどのような業績を挙げたかを語っている。すなわちギルガメシュは旅から戻った後、死を怖れ続けたわけでもなく、強心効果のある草を失ったことを嘆き続けたわけでもなく、為政者としての役割を立派に果たしたことが謳われているのである。

このように考えると『ギルガメシュ叙事詩』は、終盤の〈起承転結〉の〈結〉の部分の続きから始まることになる。すなわち〈結の続き〉で始まり、〈結の途中〉で終るのである。これが分かりにくさと「誤読」の一つの大きな要因となっているといえる。

8. 『ギルガメシュ叙事詩』における「知恵」

8.1. ギルガメシュの知恵とウトナピシュティムの知恵

『ギルガメシュ叙事詩』にいくつかの「知恵」が出てくる。まず初めに序文においてギルガメシュ自身が賢い (*hassu*) 者、知恵 (*nēmequ*) を得た者とされている。この「語り手」による紹介では、ギルガメシュは「すべてにおいて賢かった」(I: 2; I: 4) のであり、「彼はすべてについての知恵の全体を [学んだ (?)]」(I: 6) のであり、また「秘められたもの (*niširtu*) を見、隠されたもの (*katimtu*) を明らかにした (開いた)」(I: 7) のである。しかし、ギルガメシュの場合には初めから知恵があったのではなく、労苦を経て知恵を得たとされている。それは、「彼は遙か遠くの道を歩んで来て疲れたが、安息を得た (*šupšuh*)」(I: 9) という言葉からも窺える。しかし、その知恵や安息がどのようなものであったかについては全く述べられていない。

『ギルガメシュ叙事詩』のなかのウトナピシュティムには、他の洪水神話の主人公と同様に知恵があり、知恵の神エアが暗に伝える洪水の警告を悟って船を造り、洪水の難を逃れることができた。その時のエアの言葉は「家を

壊し、船を造れ。持ち物を放棄し、命を求めよ。財産を厭い、命を生かせ」(XI: 24-26)であった。⁶⁵⁾ ウトナピシュティムはもともと知恵者であるからこそエアに選ばれたのであるが、このエアの言葉はウトナピシュティム本人ではなく、「垣根」や「壁」に暗に語りかけられたものであったが、それをすべてが粘土に還ってしまう未曾有の大災害の予告と察し、他の人々には理解されなくても地上の財産を放棄して、命を選ぶという決断に、彼の知恵が発揮されていたのであろう。

ウトナピシュティムを尋ねたギルガメシュは、洪水の顛末を聞いた後で、今やそのような時代ではなく、永遠の命はもはや与えられないと宣言される。その意味で、ウトナピシュティムはギルガメシュの「同時代人」ではなく、ギルガメシュが生きる「今」の時代には、たとえウトナピシュティムのような知恵があったとしても、永遠の命は得られなくなっていたことになる。

ギルガメシュが結局のところ得た知恵とは、死すべき人間として生きぬくことを可能にするものであったといえるであろう。彼は友の死を嘆き、自らの死を怖れて異界に旅立ったが、帰還したのちにある種の変化があり、死を乗り越えて生きていけるようになったことが冒頭に暗示されている。⁶⁶⁾

8.2. 古バビロニア版の「知恵の教え」

ギルガメシュは一体何によって、あるいはどこから知恵を得たのであろうか。序文にあるようにすべての「労苦」の結果としてとも考えられるが、劇的な転換点が設定されているであろうか。ジョージは、ギルガメシュは第10と第11書板において、ウトナピシュティムから知恵を得たと考えている。⁶⁷⁾ その場合には、特に上述した「ウトナピシュティムの教え」が転換点となったとされるのであろう。それは人間にとって死は逃れ難く、また予測することもできないと教えている。ジョージは、古バビロニア版の「シドウリの教え」が、標準版では「ウトナピシュティムの教え」に作り替えられていると考えている。⁶⁸⁾ しかし、古バビロニア版のこの部分の本文はほとんど残っていないためにウトナピシュティムが何を語ったかは不明である。

標準版よりも500年以上も前にまとめられた古バビロニア版にある「シドウリの教え」ともいえる言葉を、「シドウリの誘惑」とみなす研究者も少なくない。ただし古バビロニア版ではシドウリという名ではなく、「居酒屋の女将」（または「酌婦」）という添え名だけで呼ばれている。彼女はギルガ

メシュの嘆きを聞いた後で次のように言う。

「ギルガメシュよ、あなたはどこへさまよいゆくのか。あなたが求める（永遠の）命をあなたは見出せないであろう。神々が人間を創造したときに、人間には死を定め、（永遠の）命は自分たちの掌中に納めたのだ。ギルガメシュよ、あなたの腹を満たしなさい。昼も夜も楽しみなさい。日ごとに喜びをもちなさい。昼も夜も踊って遊びなさい。あなたの衣を清潔にしなさい。あなたの頭を洗い、水を浴びなさい。あなたの手をつかむ子どもを見守りなさい。妻があなたの腰で繰り返す喜びを得るように。これが〔・・・〕の生を生きる〔死すべき人間の（？）定〕めなのだ。」⁶⁹⁾

しかしこれに対してギルガメシュは「女将よ、あなたはなぜ〔そのようなことを〕言うのか。私の心は友のために病んでいるのだ」⁷⁰⁾と答えて、目的地に向かう道を尋ねている。この後の内容は再び標準版とほぼ重なる。この「居酒屋の女将」の言葉を退けるギルガメシュについて、たとえば上述したM. エリアーデはイニシエーションの試練の一つである「誘惑」を「英雄的に」乗り越えることができたと解する。ここにはジェンダーの問題も垣間見えるが、それについての論議は後の課題とする。⁷¹⁾ ちなみにエリアーデが用いた『ギルガメシュ叙事詩』の翻訳は、初期の翻訳の慣例により標準版と古バビロニア版を融合して訳出したものであった。なお矢島訳もこの古い慣例に従っている。

この「居酒屋の女将」の言葉は「ヘブライ語聖書」の、「知恵文学」に分類される『コヘレトの言葉』の一節（9章7-9節）と酷似していることが常に指摘されてきた。⁷²⁾ しかし『コヘレトの言葉』自体は「ヘブライ語聖書」のなかでむしろ例外的な内容をもっている。また、前3世紀頃の成立とされる『コヘレトの言葉』に古バビロニア版『ギルガメシュ叙事詩』から直接引用されたとは考えにくい。それらの文脈も異なっている。しかし「ヘブライ語聖書」の「知恵文学」の一節に似ているからこそ、「居酒屋の女将」の言葉も「知恵の教え」、あるいは忠告、訓戒の類と受け取られることにもなる。他方、月本のように両者を同じ「現世的享楽主義の勧め」とし、それは標準版では退けられたが、『コヘレトの言葉』には古バビロニア版から伝承され

たものが引用されたという見方をする研究者もある。⁷³⁾

ここでは、古バビロニア版においてギルガメシュが「居酒屋の女将」に会う前に、太陽神シャマシュからかけられた次の言葉に注目したい。なお太陽神は昼は生者を照らし、夜は死者が暮らす冥界を通る。

「ギルガメシュよ、あなたはどこにさまよいゆくのか。あなたが探し求める（永遠の）生命（*balāṭum*）をあなたは見出せないであろう。」⁷⁴⁾

これに対してギルガメシュは次のように答える。「荒野をさまよい、行きめぐった後、冥界での休息は少ない（？）のか。私はそこですべての年を眠って過ごすのであろうが、今は私の目を太陽に向けて光に満ち足りていたい。闇が隠されれば、どれほどの光があるのだろう。死者は太陽の光を見るだろうか。」⁷⁵⁾ しかしこの後に欠損部分がある。その間に「居酒屋の女将」に会って語りかけるギルガメシュの言葉は、途中から次のように読める。

「[私が深く愛した私の友]は私と共にすべての困難を乗り越えた。私が深く愛したエンキドゥは私と共にすべての困難を乗り越えた。彼は人間の天命に赴いてしまい、私は彼のことを昼夜嘆いた。もしや私の友が私の嘆きを聞いて起き上がるのではないかと、彼を埋葬させなかった。七日七晩の間、彼の鼻から蛆虫が落ちるまで。彼が逝ってしまった後、私は命（*balāṭum*）を見だせなかった。私は、罫をかける獵師のように荒野のただ中を行きめぐった。女将よ、今や私はあなたに会った。私は私が怖れる死を見ないように（願う）。」⁷⁶⁾

なお古バビロニア版では、「六日七晩」ではなく「七日七晩」といわれている。この言葉に対する返答として上記の「居酒屋の女将の教え」がある。さらにそれを聞いたギルガメシュの反応は次のようなものである。

「女将よ、なぜあなたは[・・・]というのか。私の心は友のために病んでいるのだ。[・・・] 女将よ、なぜあなたは[・・・]というのか。私の心はエンキドゥのために病んでいるのだ。[・・・] 女将よ、あなたは[海(?)]の岸边に住んでいる。あなたの心はすべてを見通す

[・・・]。私に道を示してほしい。もしよいことなら海をも渡ろう。」⁷⁷⁾

これに対して女将は、先へは誰も行ったことがないと言う。それに続く欠損部分の後では、ギルガメシュが、ウトナピシュティムの渡し守スルスナブ（標準版ではウルシャナビ）に会って旅路を先へ進んでゆく。しかし古バビロニア版の残存部分ではウトナピシュティム登場には至っていない。

文脈から推測すると、ウトナピシュティムもギルガメシュに対して何かの教えを口にしたはずである。したがって、ジョージが推測するように古バビロニア版の「女将の教え」の内容が標準版ではウトナピシュティムの口に移されているとはいえない。また、それぞれの内容もかなり異なっている。「女将」の前にはシャマシュも人間は死すべき存在であることを教えている。実際に口にした言葉は違っていても、それぞれに人間と死生の真実を語っていることになる。

8.3. 「女将の教え」と「ウトナピシュティムの教え」

標準版では話の筋を整えて、盛り上がりを増すために、最も重要な教えを最後の忠告者であるウトナピシュティムにまとめて言わせたのかもしれない。いずれにしても、女将の言葉も人間の死すべき天命を直視させるものであり、また人間はどう生きるべきかを説くものである。

ジョージはどちらも「知恵の教え」ととらえているが、前述したように、女将がいうと「誘惑」、ウトナピシュティムが言う「知恵の教え」あるいは何か高尚な教えと受け取る研究者もある。ちなみに月本は、古バビロニア版の女将の言葉を「人間の有限性を見据えた上での現世的享楽主義の披歴」であるとし、ウトナピシュティムの教えを「享楽主義に代わる標準版の人生観」の表明とする。それは「人間の生死は神々によって定められている」と主張しているという。さらに月本は「本文が破損した部分に、人間は神々に仕えることによって、その生存を脅かす悪しき諸力を遠ざけ得る、という思想が顔を覗かせる(第10の書板第6欄11-13行)」とし、標準版はそれによって「神々への奉仕に人間の生の本質を見出す古代メソポタミアの伝統的人間観を加えたのであった」と論じる。⁷⁸⁾ しかしながら、月本が論拠とする「本文が破損した部分」はジョージの校訂本によってもまだほとんど復元されず、意味のある再構成ができていない。⁷⁹⁾

より重要なことは、ギルガメシュの反応である。彼は女将が言うことが全く理解できないのである。そして自分が悲嘆のただ中にあることを強調している。このような人はたとえ「人間はどうせ死ぬのであるから生きている間は楽しむべきだ」と教えられても、聞き従うことは難しい。しかし女将の言葉を注意深く吟味するならば、それは決して「現世的享楽主義の勧め」ではなく、「喪明けの勧め」であることがわかる。すなわち身を清め、洗濯された清潔な衣服を身に着け、髪の手入れをし、日常生活に戻ることが勧められている。それはギルガメシュの度を過ぎた服喪を諫めていることになる。しかしその段階では悲嘆が激しく聞く耳をもたないギルガメシュには、先へ進む道が示されているようである。⁸⁰⁾ すなわちここでは、ギルガメシュは知恵を得るには至っていないために女将の教えを理解することができないのである。彼が聞き従わないのは「誘惑」に勝ったためではない。

8.4. 「死生の秘密」

ギルガメシュの旅の目的は「死生の神秘」あるいは「死生の秘密」を知ることであったといえる。その目的は達成できたのであろうか。前述したように、標準版でギルガメシュが死を受け入れるのは六日七晩の眠りから覚めた後であった。ここでも奇異に感じられることがある。メソポタミアでは古くから眠りと夢は深い関係にあり、『ギルガメシュ叙事詩』においてもしばしば、眠りから覚めた者が夢の内容を語り、その解釈について話し合う場面がある。(第1、4、6-7書板)しかしギルガメシュが七晩眠った後に夢への言及はない。それは彼があまりにも疲れていたために熟睡し、夢を見なかったのだとも考えられる。

眠るギルガメシュを揶揄するウトナビシュティムの言葉は、聴衆にはギルガメシュの不甲斐なさを感じさせる効果をもつ。しかし目覚めた後のギルガメシュは死の不可避性を受け入れることができた。そしてせつかく手に入れた「心拍の草」を失ったことで落胆して泣くと、ギルガメシュの旅は失敗に終わったという印象を再び聴衆および読者に与える。しかしウルクの町を描写する最後の言葉によって、序文の冒頭を想起するならば、ギルガメシュが最後には知恵と安らぎを得たことを、たとえばんやりとではあっても了解できる。

ここで改めて『ギルガメシュ叙事詩』理解の極めて重要な鍵として、ギルガメシュの旅路での繰り返された対話を挙げたい。ギルガメシュの嘆願に対

して、相手は常にそれを否定している。そして日常生活にもどること、死が不可避であることなどを説く。しかしこれらの教え、または「知恵の教え」はその場では功を奏していない。ギルガメシュは常に自分の思いを語り、自分の要求を繰り返すのであり、ギルガメシュは「知恵の教え」を聞いたことによってすぐさま知恵ある者となったとはいえない。時間がたつて、結果的には知恵者になったのかもしれないが、彼の転換はいくつかの「知恵の教え」によってもたらされたのではない。ギルガメシュの目的達成の最大の要因は実は彼が六日七晩眠っていた間にあったのではないか。そうであるならば、この作品は最も重要なことを黙して語っていないことになる。

いずれにしても、それは人為を超えた恵みとしての眠りであった。ようやく熟睡できたギルガメシュは疲労から回復し、精神的安定を得て、死を受け入れて喪明けを迎えることができた。もともと、人間の毎夜の眠りも人間の意志によって生じるのではない。人間にとってあるいは七晩起きていることならあり得ても、七晩眠ることは意志の力では成し遂げられない。そのことによってギルガメシュは人間の力を超える何かを体験したと言えるであろう。ギルガメシュは「死生の秘密」を知ったに違いないが、それが秘密であるからこそ、「語り手」も語らないのであろうか。「語り手」あるいは編者こそ神秘家であるかもしれない。

9. 編者の仕掛け

標準版の『ギルガメシュ叙事詩』は、それ以前から存在していたいくつかの異なる作品が組み合わされていることによって、全体の流れが把握しにくくなっている。しかしそればかりではなく、その編者には複雑な編集方針があったと考えられる。

当時の文学作品は、その最初の言葉によって呼ばれていた。標準版『ギルガメシュ叙事詩』は「深淵を見た者 (*ša naqba/naqbī īmuru*)」(I: 1) と呼ばれた。またこの作品は長編シリーズでもあるので、「ギルガメシュのシリーズ (*iškar Gilgāmeš*)」というシリーズ名ももっていた。⁸¹⁾ 他方、古バビロニア版は「すべての王を凌駕する者 (*šūtur eli šarrī*)」という言葉で始まるため、それが呼び名であった。そしてその言葉は標準版では第1書板の第29行目にある。それによってその前の1-28行は、ジョージが指摘するように

標準版の序文として加えられたものとみなし得る。⁸²⁾そしてこの部分に、第11書板の最後に置かれたキャッチラインとしてのウルクの町の描写が含まれている (I: 22-23)。⁸³⁾

この序文は編者スィン・レキ・ウンニンニによるものである可能性が高く、この序文こそ、標準版の性格を決定づけているといえる。⁸⁴⁾それでも『ギルガメシュ叙事詩』のわかりにくさは、この編者によって意図されているのであろう。しかしその意図は、わかりにくさと同時にわかりやすさも意図するものであるために複雑になっている。

たとえば、ギルガメシュとエンキドゥが杉の森へ旅する冒険物語の部分(第4書板)は、長いフレーズが何度も繰り返されて膨張している。またウトナピシュティムの口から語られる洪水神話の部分も、メソポタミアの伝統的な洪水神話のバリエーションの挿入である。そして冒険物語も洪水神話もそれぞれにわかりやすく、聴衆や読者を引き込む効果をもっている。しかしまた、それらの長さはそれぞれの前後の文脈を遠く離し、つながりをわかりにくいものにしている。

他方、いっさい語らないという手法も使われている。さらにギルガメシュが七晩眠っている間のことについては、眠りの理由や眠りの間にあったことを説明しないだけでなく、読者の注意をそらすための、あるいは読者に誤った印象もたせるための仕掛けも施されている。すなわち、ウトナピシュティムは眠るギルガメシュをあざ笑うかのような発言をし、妻に毎日パンを焼かせてギルガメシュが眠り続ける日数を明示させている。

またギルガメシュのウルク帰還後の生活については、冒頭部分から少し窺い知ることができるが、ギルガメシュ自身がどのような死を迎えたかについては全く語られていない。読者あるいは聴衆としては、あれほど死を怖れていたギルガメシュが自らの死をどのように迎えたかは知りたいところである。異界で出会った存在の「教え」には聞く耳をもたないギルガメシュであったが、ウルクに帰った後は結果的にその「教え」にそった生き方をしたのであろう。彼が「知恵」を得たということは、生きながら「死」を超えるある種の悟りにいたったということかもしれない。

このように編者はすべてにおいて、前後関係や伏線などを解説することはない。冒頭において「結果」を述べるということも、編者としては最大の「種明かし」でありながら、その説明は極めて抽象的叙述に抑えられている。

そして最も重要なことについては沈黙を守っている。この作品は、さまざまな成長段階にある人々がそれぞれに引き込まれ、何かを得るように、大いに語る部分と、語らない「余白」を配している。それでも編集意図に気づかせようとする仕掛けもある。それは気づく人だけが気づくように、さりげなく置かれている。すなわち「誤読」を誘発する仕掛けと同時に「奥義」に達するための仕掛けも組み込まれている。これらが時空を超えて機能しているために、これまでに多くの「誤読」を生んできたと同時に、読む度に異なる印象を受けるという現象も起こしてきたのであろう。そして古代世界にも流布したように、現代でも注目を集めている。

古代人が「死生の秘密」を求めることは、現代人が死生観を学ぼうとすることと近いかもしれない。しかし『ギルガメシュ叙事詩』の編者はそれが個々人の諸段階、諸状況によって異なるものであること、そして究極的には「秘密」であり、「神秘」であることを知っていたのではないだろうか。

おわりに

今後の発見と研究によって、現在ある欠損部分が補われていったとしても『ギルガメシュ叙事詩』は余白を残した作品であり続けるであろう。またそれによってこれからの時代の人々の関心を引き続けることであろう。余白があるということは「知恵ある者は聞いて（読んで）悟れ」という隠されたメッセージでもあり、その意味でこの作品は知恵文学の一種といえる。

最後にもう一度『ギルガメシュ叙事詩』とは何かという問いに戻ると、今やこれに答えることはあまり意味がないと思える。たとえばこれは娯楽書としての冒険物語であって、奥義書ではないと考える人もいるであろう。しかし娯楽書としても読める奥義書もあり得る。そのためジャンル分けはあまり役に立たないが、現時点での筆者にはこの作品が「見え方を自在に変化させる究極の奥義書」であるように思える。

余白こそ神秘的の住処である。古代人から託された余白を現代人が解説できなくても、それを未来人へと伝えてゆくことになる。それを可能にするのは万人向きの娯楽書（あるいはその他の魅惑的な何か）を装う奥義書の底力かもしれない。

注

- 1) 渡辺 2005; 渡辺 2006 参照。
- 2) 月本 1996 参照。
- 3) 渡辺 2005、108 頁と 112 頁参照。
- 4) 第 12 書板までを一貫性のあるまとまりとする学説も少なくない。ここでは詳しく検討しないが、第 12 書板の内容は明らかに異質である。ジョージも第 12 書板の付加は二次的であるとしている。George 2003 I, pp. 47-54 参照。第 12 書板が付加された理由とその時期については諸説あるが、エッカート・フラームの説は有力である。Frahm 1999 参照。
- 5) 新村編 2008、「叙事詩」。
- 6) 渡辺 2005、106 頁参照。
- 7) 渡辺 1994、渡辺 2000 参照。
- 8) George 2003 I, p.54; 渡辺 2005、106 頁参照。
- 9) 新村編 2008、「神話」。
- 10) たとえば大林ほか編 1994 参照。
- 11) ロラン・バルトが論じる「神話」(バルト 2005)参照。ほかに C. G. ユングが論じる「神話」(渡辺 2007 参照) など、さまざまな「神話」があり得る。ちなみに臨床心理学者の織田尚生は、個人の思い込みとしての「個人神話」が、その民族の神話（織田はそれを「普遍神話」とみなす）と「つながる」ときに、その個人の癒しが実現すると考えた。織田 1990、9-10 頁；織田 2002、309-325 頁；渡辺 2003、172 頁参照。
- 12) 渡辺 2005、107 頁。
- 13) 新村編 2008、「奥義」。
- 14) 辻 1990、16 頁。
- 15) 辻直四郎（1899-1979）によると「ウパニシャッドは極秘の教義であるから、^{みだ}りに口外伝授されてはならぬ。父はこれを長男に、師はこれを高弟にのみ伝えて他人に授くべからずとは、ウパニシャッド自身の戒むところである（ChU iii 11.5-6, ŚU vi 22, MU vi 29）。ゆえに古来インドでは『秘密』（*rahasya, guhya*）を意味する語が、その同義語として用いられている。本邦においても通常奥義書と訳されている所以である。」辻 1990、17 頁。
- 16) 「知恵文学」についてはケラー／西村 1989 参照。
- 17) スィン・レキ・ウンニンニについては George 2003 I, pp.28-33; 渡辺 2005、109 頁参照。
- 18) 矢島 1998 [原著 1965]、15-16 頁。

- 19) エリアーデ 1991、85 頁。またエリアーデは次のようにもいう。「さまざまな独立したエピソードから、不死探究の、あるいはより正確にいうと、成功まちがいないと思われた企てが結果的には失敗したという、非常に感動的な物語がつくりあげられた」エリアーデ 1991、88 頁。
- 20) 渡辺 2005 参照。
- 21) 月本 1996、338-339 頁。月本のこの叙述は月本 2010、240-241 頁にも再録されている。そこでは「その事実が、ただそれのみが」の部分が「その事実のみが」と変更されている。
- 22) 月本は『ギルガメシュ叙事詩』のあらすじを次のようにもまとめている。「前半部においては、ギルガメシュの対抗者として登場するエンキドゥとの出会いがギルガメシュを『香柏の森』のフンババ退治の英雄的な遠征へと促し、二人は当初の目的を果たしてウルクに凱旋する。後半部においては、盟友エンキドゥの死に直面して死の恐怖に襲われたギルガメシュが、死をこえる生命を求める旅に出る。物語は、憔悴きわまりない旅の末、いったんは獲得したかにみえた永生（「老いたる人が若返る」という名の棘草）を失って、失意のうちにウルクに戻るギルガメシュを描いて閉じられる。」月本 2010、244 頁。また別のところで月本は次のようにも言う。「『死の海』を渡ってウトナピシュティムのもとに辿り着いたギルガメシュは、最後に、生命の草（その名は「老いたる人が若返る」）のありかを教えられ、これを手に入れる。だが、それも束の間、ウルクへの帰途、ギルガメシュが泉で身をきよめている間に、一匹の蛇がこの草をもち去ってしまうのだ。ここで物語はあっけない幕切れとなる。こうして『叙事詩』は、死ぬべき人間の生をめぐって提示した三つの態度—英雄的な人生観、死の恐怖と永生希求、神に仕える人生（「古巴ビロニア版」では現世享楽主義）—に関する結論を留保したまま終わっている。『叙事詩』の読者は、それゆえ、物語を通して死ぬべき人間の生き方についてさまざまな想いめぐらしつつも、確かな結論にいたらぬまま、最後にふたたび死の不可避性の前に立たされるのである。ならば、人は不可避の死をどのように受けとめればよいのか。そうした問いに伝統的な冥界観念をもって解答を与えたのが、「標準版」『叙事詩』に二次的に付加された第一二の書板であった。」月本 2010、220 頁。
- 23) 本論のなかに引用する『ギルガメシュ叙事詩』の本文は、A. R. ジョージの校訂本（George 2003）に依拠して作成した私訳である。各書板の行数の数え方もジョージに従う。
- 24) Tigay 1982 参照。
- 25) George 2003 I, pp.538-539 参照。
- 26) George 2003 I, pp.654-655. *kudanni ĩārid* を「走るラバ」と訳すことについては George 2003 II, p.856, 50 参照。
- 27) George 2003 I, pp.654-655. *na'duru* 「暗くなる」をここで「意識がない」と訳す

ことについては George 2003 II, p.856, 56 参照。

- 28) George 2003 I, pp.654-657; 渡辺 2006、31 頁参照。
- 29) ジョージの校訂本では、ギルガメシュがエンキドゥの葬礼のために、また冥界の神々のためにそろえた副葬品の数々について記された新断片が同定されている。George 2003 I, pp.656-665 参照。
- 30) George 2003 I, pp.654-657; 渡辺 2006、32 頁参照。
- 31) George 2003 I, pp.666-667; 渡辺 2006、32 頁参照。「ウバラ・トゥトゥの息子ウトナピシュティム」については George 2003 I, pp.152-155 参照。ウトナピシュティムという名は現在では「私／彼は命を見出した」(Ūta-napišti) と解されるが、シュメール語の「洪水神話」の主人公ジウスドラ (Ziusudra、「遠い日々の命」の意) と関連するのであろう。シュメール語の『シュルバクの王朝表 (王名表)』のなかに「ウバル・トゥトゥの息子シュルバク 28800 年、シュルバクの息子ジウスドラ 36000 年、シュルバクの二人の王」とあり、また『シュルバクの教え』のなかには、「ウバル・トゥトゥの息子シュルバクが、その息子ジウスドラに教えを与えた」とある。そしてそのアッカド語訳には「[ウバル・トゥトゥの息子] シュル [バクが、その息子] ウタナ [ブシュテ (?) に教えを与えた」とある。George 2003 I, p.154 参照。
- 32) George 2003 I, pp.670-671 参照。
- 33) 「シドゥリ」(Shiduri) という名はほとんど用いられず、多くは添え名の「サービトゥム」(「居酒屋の女将」、「酌婦」) によって呼びかけられている。
- 34) George 2003 I, pp.680-681 参照。
- 35) George 2003 I, pp.680-681 参照。
- 36) George 2003 I, pp.680-683; 渡辺 2006、33 頁参照。
- 37) George 2003 I, pp.684-685 参照。
- 38) George 2003 I, pp.684-687 参照。
- 39) George 2003 I, pp.690-691 参照。
- 40) George 2003 I, pp.690-693 参照。
- 41) George 2003 I, pp.692-695; 渡辺 2006、35-36 頁参照。
- 42) George 2003 I, pp.692-695; 渡辺 2006、35 頁参照。この箇所の読み方についての註釈は George 2003 II, pp.874-878 参照。
- 43) George 2003 I, pp.702-703, 7 参照。
- 44) George 2003 I, pp.702-703, 9-10; 渡辺 2005、114 頁参照。
- 45) 渡辺 2005、112 頁参照。
- 46) メソポタミアの「洪水神話」については渡辺 2005、112-114 頁；渡辺 2000、16-17 頁参照。
- 47) 渡辺 2005、112-114 頁参照。

- 48) George 2003 I, pp.716-717; 渡辺 2005、115 頁参照。
- 49) 渡辺 2005、120 頁参照。
- 50) George 2003 I, pp.716-717, 212-214 参照。
- 51) George 2003 I, pp.718-719, 232-233 参照。
- 52) George 2003 I, pp.718-719, 243-246; 渡辺 2006、37 頁参照。
- 53) 渡辺 2005、115-116 頁参照。
- 54) 『創世記』 15: 12-21 (新共同訳) : 「日が沈みかけたころ、アブラムは深い眠りに襲われた。すると、恐ろしい大いなる暗黒が彼に臨んだ。主はアブラムに言われた。……日が沈み、暗闇に覆われたころ、突然、煙を吐く妒と燃える松明が二つに裂かれた動物の間を通り過ぎた。その日、主はアブラムと契約を結んで言われた。『あなたの子孫にこの土地を与える。』」
- 55) George 2003 I, pp.720-721 参照。
- 56) George 2003 I, pp.720-723, 281-299 参照。
- 57) Watanabe 1994, pp.581-583 参照。
- 58) George 2003 I, pp.722-723, 295; George 2003 II, pp.895-896.
- 59) たとえば矢島は「ウルシャナビよ、この草は〈特別〉な草だ。人間はこれでもって生命を新しくするのだ」と訳し(矢島 1998、134 頁、278-279 行)、月本は「ウルシャナビよ、これは危機を超えるための草だ。それによって、人は生命を得る」と訳す(月本 1996、154 頁、278-279 行)。これらの訳にある「生命」も誤りではないが、「生命力」の方がよいと思われる。ちなみに「生命力」あるいは「活力」と読むには原文の *nap-BI-su* を *nap-šat¹-su* (*napšassu*) と読み替える。アッカド語の *napištu* は「喉、生命」の意味があり、動詞の *napāšu* は「吹く、息をする」の意味がある。また名詞としての *balānu* は「生命」を意味するが、動詞としては「生きる」を意味する。またその変化形としての「生かす」は「病気を治す」という意味でも用いられる。またその語は文脈によっては「生き返らせる」の意味ももつ。古代メソポタミアの病気治療では多くの薬草などが用いられた。そのような薬草を比喩的に「(生) 命の草」と呼ぶことがある。この点については、渡辺 1989、渡辺 1993、Watanabe 1994、渡辺 1996 など参照。ギルガメシュが手に入れた「心拍の草」も薬草として想定されている。その意味で生命力を与えるものであるが、それによって永遠の生命が得られるものではなく、『ギルガメシュ叙事詩』の文脈から判断しても、両者の働きは区別されていた。
- 60) George 2003 I, p.525; George 2003 II, p.896. 筆者は直ちに「もし……」という読みを採用した。渡辺 2004b、231 頁。
- 61) George 2003 I, pp.722-723, 299.
- 62) George 2003 I, pp.722-723, 308-309.
- 63) George 2003 I, pp.724-725, 322-328 参照。なお 1 シャルがどのような広さの単位

であるかについては所説あり、はっきりしない。

- 64) George 2003 I, pp.538-539, 18-23 参照。
- 65) George 2003 I, pp.704-705, 24-26; 渡辺 2005, 118 頁参照。
- 66) メソポタミアにおける「秘義としての知恵」について論議では、S. パルボラの論考 (Parpola 1993) にも言及しなければならないが、広い範囲にわたるので、後の課題とする。
- 67) George 2003 I, p.51 参照。
- 68) George 2003 I, p.32 参照。
- 69) George 2003 I, pp.278-279, iii 1-15; 渡辺 2006、33 頁参照。
- 70) George I, pp.278-279, iii17-20 参照。
- 71) T. アブシュのように、ここで女将はギルガメシュに結婚生活を始めることを勧めているのだと解することも見当外れの読み込みであろう。Abusch 1993 参照。
- 72) 『コヘレトの言葉』9: 7-9 (新共同訳): 「さあ、喜んであなたのパンを食べ気持ちよくあなたの酒を飲むがよい。あなたの業を神は受け入れてくださる。どのようときも純白の衣を着て頭には香油を絶やすな。太陽の下、与えられた空しい人生の日々愛する妻と共に楽しく生きるがよい。それが、太陽の下で労苦するあなたへの人生と労苦の報いなのだ。」渡辺 2004a、59-62 頁参照。
- 73) 月本 1996、27 頁参照。それに対する反論は渡辺 2004a、62 頁、76 頁参照。古バビロニア版の「女将」の言葉と『コヘレトの言葉』(9: 7-9) の関係を改めて問う近年の研究も、その直接的な関係には否定的である。Van der Toorn 2001 参照。
- 74) George 2003 I, pp.276-277, i 7'-8'.
- 75) George 2003 I, pp.276-277, i 10'-15'.
- 76) George 2003 I, pp.276-279, ii 0'-13'.
- 77) George 2003 I, pp.278-279, iii 17-24.
- 78) 月本 1996、318-319 頁; 月本 2010、220 頁参照。さらに上記の注 22 も参照。
- 79) Georg 2003 I, pp.694-697 参照。
- 80) 渡辺 2006、37-38 頁参照。
- 81) このシリーズがシン・レキ・ウンニンニによるとされる。George 2003 I, p.28 参照。
- 82) George 2003 I, p.29.
- 83) ただし、この部分が古バビロニア版の最後にあるかどうかは確認できない。George 2003 I, p.29 参照。ジョージは、自分自身の推測として、シン・レキ・ウンニンニが標準版の序文 (I:1-28) をつけ、さらにその一部を第 11 書板の最後で繰り返したという考えを述べている。しかし、それが序文に戻るべきことを示すキャッチラインの役割を担っているという筆者の考えには至っていない。George 2003 I, p.32 参照。
- 84) ジョージは標準版の序文によって、「第 3 人称で書かれる自叙伝」の体裁をとった

のであり、メソポタミアの純文学としての *narû*-文学へと変容したと考えている。このような作品は後の世代のために石碑 (*narû*) に刻まれるべきものであり、教訓的で記憶にとどめるような調子をもっているとする。またジョージは、この序文が叙事詩全体の要旨を変化させ、主人公がつらい体験と一身上の苦しみを通して知恵と自己認識を得たことを強調するものになっているのであり、都市についての序文の一部を結語として繰り返すことによって、人間の活動と永続性の象徴である都市とともに、人間存在の現実に対する深い洞察を示しているとみる。George 2003 I, p.32 参照。なおジョージのまとめによると、古バビロニア版とは異なり、標準版では、「ギルガメシュがみたエンキドウの夢が除かれて、別の箇所で語られている。ニンスの役割が、太陽神に語る長いモノログによって拡大されている。杉の森への旅についての語りが長いフレーズの繰り返しによって非常に長くなっている。居酒屋の女将の知恵の教えが無くなり、それとともに彼女の個性も無くなっている。他の違いもあり得るが、証拠の欠如により、確実ではない。」George 2003 I, p.29.

参考文献

- エリアーデ、ミルチア 1991：『世界宗教史』I（荒木美智雄／中村恭子／松村一男訳）筑摩書房（原著：Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses/ I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976）。
- 大林太良／伊藤清司／吉田敦彦／松村一男編 1994：『世界神話事典』角川書店。
- 織田尚生 2002：「現代の心理療法と太陽神話」松村一男・渡辺和子編『太陽神の研究』上巻（宗教史学論叢 7）、リトン 309-325 頁。
- 勝村弘也 2004：「箴言解説」旧約聖書翻訳委員会訳『旧約聖書 XII ヨブ記 箴言』岩波書店 359-379 頁。
- ケラー (Keller)、C. A. ／西村俊昭 1989：「知恵文学」(Weisheitsliterature)『旧約新約聖書大事典』(Bo Reicke/ Leonhard Rost (eds.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1963-1979) 教文館 764-748 頁。
- 五味享訳 1978：「洪水伝説」杉勇ほか訳『古代オリエント集』筑摩書房 12-14 頁。
- シェルフ＝クルーガー、R. 1993：『ギルガメシュの探求』人文書院（原著：Rivkah Schärf Kluger, *The Archetypal Significance of GILGAMESH: A Modern Ancient Hero*, 1991）。
- 新村出編 2008：『広辞苑』第六版、岩波書店。
- 杉勇ほか訳 1978：「アトラ・ハシース物語」杉勇ほか訳『古代オリエント集』筑摩書房 167-190 頁。

- 月本昭男訳 1996:『ギルガメシュ叙事詩』岩波書店。
- 月本昭男 2001:「イシュタルの誘惑—『ギルガメシュ叙事詩』の周辺」聖心女子大学
キリスト教文化研究所編『宗教文学の可能性』春秋社 105-118 頁。
- 2010:『古代メソポタミアの神話と儀礼』岩波書店。
- 辻直四郎 1990:『ウバニシャッド』講談社(原著:日本放送出版協会 1942)。
- バルト、ロラン 2005:『ロラン・バルト著作集 3 現代社会の神話 1957』(下澤和義訳)
みすず書房(原著:Roland Barthes, *Mythologies in œuvres complètes*, Paris 1957)。
- 矢島文夫 1965:『ギルガメシュ叙事詩』山本書店。
- 1998:『ギルガメシュ叙事詩』(ちくま学芸文庫)筑摩書房。
- 渡辺和子 1989:「メソポタミアにおける『生命の木』—研究の現状と問題点」和光大
学象徴図像研究会『象徴図像研究』III、89-98 頁。
- 1993:「聖なる空間の表象—古代メソポタミアの『生命の木』」宮家準/小川英雄
編『聖なる空間』リトン 49-98 頁。
- 1994:「メソポタミアの神話」大林ほか編『世界神話事典』角川書店 382-389 頁。
- 1996:「古代メソポタミアの『命の木』と『命の草』—図像と文書の対話から」多
摩美術大学宗教美術研究会『宗教美術研究』3、1-12 頁。
- 2000:「古代オリエント」吉田敦彦編『世界の神話 101』新書館 12-31 頁。
- 2003:「臓器移植と現代の神話」国際宗教研究所編『現代宗教 2003』東京堂出版
168-182 頁。
- 2004a:「伝承と比較—メソポタミア宗教文書と『旧約聖書』」池上良正ほか編『岩
波講座 宗教 3 宗教史の可能性』岩波書店 55-80 頁。
- 2004b:「生を与えるものと死を与えるもの—メソポタミアの場合」松村一男編『生
と死の神話』(宗教史学叢書 9) リトン 227- 250 頁。
- 2005:「『ギルガメシュ叙事詩』における永遠の命と知恵」東洋英和女学院大学死
生学研究所編『死生学年報 2005 親しい者の死』リトン 105-128 頁。
- 2006:「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆—エンキドゥとギルガメシュの場
合」東洋英和女学院大学死生学研究所編『死生学年報 2006 死の受容と悲嘆』リ
トン 23-44 頁。
- 2007:「キリスト教神話の『発展』—マリアとユダをめぐって」松村一男/山中弘
編『神話と現代』リトン 281- 326 頁。
- Abusch, T. 1993: "Mourning the Death of a Friend: Some Assyriological Notes," Wal-
fish, B. (ed.), *Talmage Memorial Volume 1*, pp.53-62 (also in Maier (ed.) 1997,
pp.109-121).
- Black, J./ Cunningham, G./ Robson, E./ Zólyomi, G. 2004: *The Literature of Ancient
Sumer*, Oxford.
- Buccellati, G. 1981: "Wisdom and not: the Case of Mesopotamia," *JAS* 101, pp.35-47.

- Civil, M. 1969: "The Sumerian Flood Story," *apud* Lambert/Millard 1969, pp.138-145.
- Frahm, E. 1999: "Nabû-zuqup-kēnu, das Gilgameš-Epos und der Tod Sargons II," *JCS* 51, pp.73-90.
- George, A. R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, I-II, Oxford.
- Lambert, W. G./ Millard, A. R. 1969: *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Landsberger, B. 1960: "Einleitung in das Gilgameš-Epos," P. Garelli (ed.), *Gilgameš et sa légende*, Paris, pp.31-36.
- Maier, J. (ed.) 1997: *Gilgamesh. A Reader*, Wauconda, Illinois.
- Parpola, S. 1993: "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origin of Jewish Monotheism and Greek Philosophy," *JNES* 52, pp.161-208.
- Tigay, J. H. 1982: *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia.
- Van der Toorn, K. 2001: "Echoes of Gilgamesh in the Book of Qohelet? A Reassessment of the Intellectual of Qohelet," W. H. van Soldt (ed.), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof of the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, Leiden, pp.503-514.
- Watanabe, Kazuko 1994: "Lebenspendende und todbringende Substanzen in Altmesopotamien," *Baghdader Mitteilungen* 25, pp.579-596.

Does *The Epic of Gilgamesh* Belong to Wisdomliterature? Gilgamesh's Trip Seeking the 'Secret of Death and Life'

by Kazuko WATANABE

The Epic of Gilgamesh (the Standard Babylonian version) was probably composed by Sîn-lēqi-unninni as its editor in the Akkadian language to the best of our knowledge in about the 12th century BC, using as its base the older version of the epic (the Old Babylonian version) established in the early second Millennium BC. The Standard Babylonian version is known to us through the copies made in the 7th century BC in Nineveh. These copies were excavated in the 19th century AD and brought to the British Museum.

In the epic, Gilgamesh grieved over the death of Enkidu, his friend, and was afraid of his own death. Longing for the 'secret of death and life,' he made a trip to visit Ūta-napišti who had been a human but was bestowed with eternal life by the gods after the Deluge. But Ūta-napišti told Gilgamesh that there was "now" no one to summon an assembly of the gods, the only place where Gilgamesh could also obtain eternal life. Then, he told Gilgamesh not to sleep for six days and seven nights. However, Gilgamesh fell asleep immediately. When he finally was woken up by Ūta-napišti and realized that he really had slept for seven nights, he received the insight that death was inevitable. On the way home, he found the special 'heartbeat herb' (*šammu nikitti*) in accordance with Ūta-napišti's instructions. But a snake ate the plant, presumably became rejuvenated by it, and cast off his skin while Gilgamesh was bathing. Gilgamesh was enormously discouraged and returned to Uruk, his home city.

The ending of the story may seem to impress upon the audience or the reader that the main intent of the story is to tell about Gilgamesh's failure in his quest. But this impression is incompatible with the introduction of the story, in which the editor as a narrator introduces Gilgamesh as a man who

indeed obtains wisdom after his painful journey to the other world.

The author of this article is of the opinion that the intention of the editor of *The Epic of Gilgamesh* was complex and tricky. The editor caused the epic to give the audience or the reader the impression that Gilgamesh had failed. For example, Mircea Eliade (1907-1986) argued in his *Histoire des croyances et des idées religieuses* I (1976) that the epic primarily tells us of the failed initiation of Gilgamesh. However, at the same time, the editor concealed some clues in the form of editorial devices in the epic, so that a more heedful audience or reader might interpret the story as one that is in fact telling us that Gilgamesh did indeed acquire the 'secret of death and life' successfully. Seen in this light, this epic could be called an example of wisdom-literature or a book of arcana, but in this case it is disguised as an attractive adventure story. This may be the reason why it has still survived for several thousands of years, and why it may continue to be attractive to people for many ages to come.